Das doppelte Gesicht der Demokratie

Platon und die Lehre der Antike

Von

Hans Bogner

Wir stehen im Endkampf mit den großen Demokratien des europäischen Westens; diese beteuern immer wieder und mit Nachdruck, für die Demokratie und die demokratischen Ideale in den Krieg gezogen zu sein. Der englische Außenminister erklärte am 23. Juli 1940: „Wir wünschen unser Leben leben zu können, wie wir es leben wollen", und hat damit nicht nur jede Angleichung an ein vernünftiges Staatsleben abgelehnt, sondern zugleich in unübertrefflicher Kürze einen kennzeichnenden Leitsatz demokratischer Gesinnung überhaupt ausgesprochen. In Deutschland haben wir uns daran gewöhnt, die Feindmächte lieber als Plutokratien zu bezeichnen, aus dem richtigen Gefühl heraus, daß sich hinter den schönklingenden demokratischen Schlagworten eine andere Wirklichkeit verbirgt, die treffend als Herrschaft der nackten Geldinteressen bestimmt werden kann. Da erhebt sich die Frage, was es denn mit der Demokratie überhaupt auf sich habe, was Demokratie schlechthin sei und wo sie etwa in der Geschichte verwirklicht wurde; kann man dieses Anliegen klären, so kann man auch mit einiger Sicherheit die Verfälschung und Entartung der Demokratie erkennen.

Das Wort Demokratie ist griechisch, demokratische Staatswesen hat es zuerst im alten Hellas des 5. und 4. Jahrhunderts gegeben, besonders ausgeprägt in Athen; auf das griechische Vorbild haben sich moderne Vertreter des demokratischen Gedankens immer mit Vorliebe berufen (erinnert sei hier nur an Georg Grote, der seine griechische Geschichte vom Standpunkt des demokratischen Liberalismus schrieb und deshalb grundsätzlich als Sachwalter des Demos auftrat). Verlockend ist jedenfalls der Versuch [1]), etwa in der entwickelten attischen Demokratie die Demokratie schlechthin zu suchen; doch stößt dieser Versuch, wie es scheint, von vornherein auf grundsätzliche Schwierigkeiten.

Äußerlich betrachtet ist der Unterschied zwischen einem modernen demokratischen Großstaat und beispielsweise dem demokratischen Athen der nachperikleischen Zeit so erheblich, daß man sagen konnte, die Gleichheit liege fast nur im Namen, der Gehalt der beiden Erscheinungen sei aber eher entgegengesetzt als gleich. In der Gegenwart ein Millionenvolk, bei dem der Grundsatz der Gleichheit und politischen Gleichberechtigung verwirklicht – und damit gleichzeitig sozusagen wieder hintertrieben wird durch das Repräsentativsystem der Volksvertretung, das der Interessenpolitik kleiner Kreise dienen

[1]) In meinem vor zehn Jahren erschienenen Buch „Die verwirklichte Demokratie" (Hamburg 1930) habe ich diesen Versuch unternommen. Den Anstoß dazu gab das Erleben einer Zeit, in der demokratische Gesinnungen und Grundsätze das deutsche Volk zu vernichten drohten. Der demokratische Wahn sollte bekämpft werden. Wenn sachkundige Kritik vier Jahre nach Erscheinen des Buches feststellte, das von mir entworfene Bild sei zu schwarz ausgefallen, so beneide ich sie nicht um ihre Gelassenheit. Das zweite, bessere Gesicht der Demokratie wurde für das eigene Nacherleben erst seit dem Siege des Nationalsozialismus verständlich. – Die vorliegende Arbeit, die das frühere Buch mit seinen Belegen immer voraussetzt, bringt einige grundsätzliche Ergänzungen und Berichtigungen.



kann, ein Millionenvolk, bei dem ein Verwaltungsapparat von Berufsbeamten der regierten Masse gegenübersteht, bei dem jedermann, auch der Volksfremde, Staatsbürger werden kann, bei dem Toleranz proklamiert wird und die Bereiche des Kulturellen und Religiösen (der Geist, des Lebens Leben) als eigenständige, nicht in der Staatsgemeinschaft wurzelnde Gebiete erscheinen. Im Altertum eine gegenüber den Massen der Sklaven und Metöken zahlenmäßig unterlegene Minderheit von vielleicht 30 000 Menschen, die allein (dem Grundsatz nach nur bei rein attischer Abstammung) politische Rechte genießt und als ein „denaturierter Adel" (Wilamowitz) in ihrer Gesamtheit den Staat bildet und ausmacht: es gibt keine Volksvertreter, sondern grundsätzlich und praktisch nimmt jeder einzelne als Mitglied der Volksversammlung [*]), als Richter im Geschworenengericht, als Ratsherr und selbstverständlich als Soldat am Staate teil, ist Obrigkeit und Untertan zugleich; und wenn er im Festzug der Panathenäen mitzieht, wenn er als Zuschauer oder Choreut im Dionysostheater weilt, so erfüllt er s t a a t - l i c h e Funktionen. Nach der Grundabsicht dieser Demokratie führt der einzelne nicht vor allem ein Berufsleben um des Erwerbs willen (angestrebt wird vielmehr, daß er sich um den Unterhalt nicht zu kümmern braucht und daß, falls eigener Besitz fehlt, der Staat dafür sorgt), dann ein Privatleben (für die Familie, die persönlichen Interessen u. dgl.) und schließlich bei einer gelegentlichen Wahlhandlung auch noch ein politisches Leben: sondern jedermann soll ganz im Politischen und Öffentlichen aufgehen, sein Heim soll die Agora sein, mit ebensoviel Leidenschaft wie Können soll er in Worten und Taten unausgesetzt die Dinge der Polis betreiben, der Polis soll nach einem Wort des Thukydides (II 43,1) sein ganzer Eros gelten (der griechische Ausdruck bezeichnet die sinnliche Liebesbegier) - kurzum, er soll ganz und gar *ζῷον πολιτικόν* sein. Alles andere tritt zurück oder vielmehr fällt mit dem Politischen zusammen; gerade dadurch empfängt das Kulturelle eine unvergleichliche Mächtigkeit und Fruchtbarkeit.

Alle diese der attischen Demokratie und dem attischen Volkscharakter, dem die Staatsform angemessen war, überhaupt eigentümlichen Wesenszüge sind gewiß von der Erscheinungsform einer modernen Demokratie mehr als nur äußerlich verschieden. Also wäre die griechische Demokratie und das griechische Altertum überhaupt etwas schlechthin Einmaliges, Unvergleichbares, das „ganz andere"? Dann könnte es, wie der Gott der dialektischen Theologie, nur Verehrung erwecken - entweder eine solche, die mit dem kühlen Bewußtsein des unendlichen Abstandes und der Wesensverschiedenheit verbunden ist, oder eine solche, die das Gefühl der Selbstvernichtung und inneren Gebrochenheit zum Merkmal hat, - aber es könnte uns nichts lehren. Aber was so viele große Geister unseres Volkes trieb, gerade bei den antiken Völkern und ihren Geschicken Belehrung über uns selbst zu suchen, kann kein leerer, durch ein geschärftes historisches Bewußtsein auszulöschender Wahn gewesen sein. Diese artverwandten, indogermanischen Völker können uns über mehr Aufschluß geben als nur über das Allerallgemeinste von Selbstbehauptung oder Untergang im Daseinskampf der Staaten und Mächte; ungeachtet aller Verschiedenheiten der äußeren Form kann man, wenn man genügend in die Tiefe geht, bei der ähnlichen Rasseveranlagung auch verwandte Wertbegriffe und Gesinnungen auffinden. Treue zu dem Wesensgesetz, nach dem es ange-

[*]) Heute, bei den großen Reden des Führers, wird ganz Deutschland zu einer riesigen Polis, zu einer Ekklesia von Millionen, für die das gesprochene Wort so mächtig ist wie nur je. Wo es echte Politik gibt, gibt es auch immer wieder eine Polis.



treten, macht ein Volk groß, Abfall davon macht es unsicher und schwach; Sinn, Bewegungsrichtung und Erkenntnis des *Wertes* bestimmter geschichtlicher Abläufe kann durch Vergleiche mit dem übersichtlichen griechischen Modell deutlich gemacht, fruchtbare und gefährliche Möglichkeiten können unterschieden werden.

Ist nun in diesem Sinne die attische Demokratie für uns eine Warnerin? Wir antworten: ja, wenigstens die Demokratie im eigentlichen und engeren Sinne. Was ist darunter zu verstehen?

Das *Wort* Demokratie kommt in Athen erst im ausgehenden 5. Jahrhundert auf und scheint erst nach dem Tode des Perikles allgemein gebräuchlich geworden zu sein[3]). Es bedeutet Herrschaft des Demos, des „Volkes" - aber Volk nicht verstanden als die Gesamtheit der Einwohner, auch nicht die aller Polisangehörigen mit Bürgerrecht, sondern als Gegensatz zu den Vornehmen, zum Adel. So haben die Athener selbst das Wort mit aller Klarheit aufgefaßt. Xenophon (memor. IV 2, 36 f.) läßt den Sokrates zu dem jungen Euthydemos sagen: „Du bereitest dich vor, eine Polis, die der Demokratie huldigt, zu regieren; dann weißt du doch sicherlich, was Demokratie ist? - Allerdings. - Scheint es dir möglich, die Demokratie zu kennen, ohne zu wissen, was der Demos ist? - Bei Gott, nein! - Und was verstehst du unter Demos? - Die Armen unter den Bürgern (die nicht genug haben, um ihre Ausgaben zu bestreiten)." Die wirkliche oder angebliche Herrschaft dieser Menschenschicht ist also Demokratie im genauen Sinn des Wortes[4]).

Daß diese Herausstellung und Bevorzugung der „Armen" mit echter Staatsgesinnung und wahrem Sozialismus wenig gemein hat, bezeugen die Quellen aufs klarste. Paul Ernst definierte den marxistischen Sozialismus gern als den Kapitalismus der Leute ohne Kapital: an dieses Wort gemahnt der Geist der eigentlichen Demokratie.

Zum Beleg sollen im folgenden einige ihrer Wesenszüge in Kürze herausgestellt werden[5]). Sie ergeben sich klar aus den historischen Tatsachen, sind aber in der geschichtlichen Wirklichkeit gemildert und vielfach durchkreuzt durch Restbestände aus einer früheren, besseren Zeit.

In der Demokratie ist, schon ihrer Definition nach, der Demos, die Masse der kleinen Leute, das „Volk", das „entweder eine urteilslose, verderbte Menge ist oder im besten Fall eine Phrase, eine Fiktion, ein Postulat, gleichwohl ... das Subjekt der Politik, der Herr des Reiches" [6]). Daraus ergibt sich, daß dieser Demos, weil selbst Regent, grundsätzlich keine wirkliche Führung duldet oder hochkommen läßt. *Führerlosigkeit* und *Führernot* bezeichnet die eigentliche Demokratie.

Nach der abschließenden Definition des Aristoteles (Politik VI 1317 b) ist „Freiheit - als ob man allein in dieser Staatsform Freiheit genösse! - der Endzweck einer jeden Demokratie. Zur Freiheit gehört zunächst dies eine, daß Gehorchen und Regieren der

[3]) Doch von Herrschaft des Demos, Vorsteher des Demos, Demagogie redet man schon unter Perikles, vgl. Herodot III 81 u. 82: δήμου ... ἄρχοντος, προστάς τις τοῦ δήμου; Aristophanes, Ritter 191: die Demagogie ist nicht mehr Sache der Gebildeten, (war es also unter Perikles.)

[4]) Nach Platons Urteil (Staat 422 e) ist eine in solcher Verfassung befindliche Polis überhaupt keine Einheit mehr, ist nicht *eine* Polis, sondern „mindestens zwei, die feindlich gegeneinander stehen, eine der Armen und eine der Reichen, und in jeder dieser beiden wieder gar viele ...".

[5]) Näheres Verwirklichte Demokratie, 4. Kap. „Der Verfall der Demokratie".

[6]) Vgl. Hans Drexler, Tacitus (Frankfurt 1939), S. 22. Ich wende die treffende Formulierung, die dieses ausgezeichnete Buch vom römischen Stadtvolk gebraucht, mit leichter Abänderung auf den attischen Demos an.



Reihe nach unter allen abwechselt. Denn demokratische Rechtsgrundlage ist die Gleichberechtigung nach der Kopfzahl und nicht nach der Würdigkeit. Wenn das als Recht gilt, so muß notwendig die breite Masse souverän sein, und was die Mehrheit beschließt, das muß endgültig sein, und darin besteht die Gleichberechtigung. Es soll doch jeder einzelne Bürger Gleichberechtigung genießen; daraus ergibt sich, daß in Demokratien die Unbemittelten größere Macht haben als die Bemittelten; denn sie bilden die Mehrheit, und was die Mehrheit beschließt, das gilt. Dies ist das eine Merkmal der Freiheit, das alle Demokratien als Grundsatz dieser Staatsform hinstellen; ein weiteres ist, so leben zu können, wie man will". (Wörtlich so sagt es heute Herr Halifax.) „Das führt man eben als Wirkung der Freiheit an (während es das Wesen der Knechtschaft sei, so leben zu müssen, wie man nicht will). Dies ist der zweite Grundsatz der Demokratie. Daraus folgt: man läßt sich nicht befehlen, am liebsten von gar niemandem, und wenn schon, nur der Reihe nach, und hierin trifft dieser Grundsatz wieder mit der Freiheit, die als Gleichberechtigung verstanden wird, zusammen." Der Grundsatz der Gleichheit wird mechanisch angewendet und soll verhindern, daß die Besten und Geeigneten herrschen.

Aber wenn schon die Beschlüsse des Demos alles entscheiden, so bildet die Masse ihre Willensmeinung doch nur in den seltensten Fällen sich selbst. Sie läßt sich ihre Meinung bilden von den Demagogen. Diese Demagogen, die nach dem Tode des Perikles in Athen auftreten, sind aber nicht, wie ihr Name sagt, Führer des Demos, sondern vielmehr Lakaien des Demos[7]). Schon 424 hat Aristophanes in seinen Rittern diese verborgene Wahrheit den Demos, den er hier personifiziert auf die Bühne bringt, mit größter Offenheit aussprechen lassen[8]). Es ist bezeichnend und kein einmaliger Zufall, daß die bekannten, namhaften Demagogen nach Perikles zwar nicht mehr den Adelsfamilien entstammen, aber keine armen, sondern durchweg reiche Leute, begüterte Unternehmer aus dem Mittelstande sind: ein Viehhändler, ein Lederhändler, ein Lampenfabrikant usw. Der Demos möchte zu Besitz kommen; wer es schon zu Besitz gebracht hat, erscheint als Führer eher geeignet, wenn er dabei nur der ordinäre Volksmann bleibt oder wenigstens die Rolle eines solchen spielt. Sind solche Erscheinungen also als Vertreter und Beauftragte willkommen, so ist doch keine Rede davon, daß sie wirkliches Vertrauen genießen. Der Demos setzt voraus, daß seine Demagogen nur ihren eigenen Vorteil im Auge haben, am liebsten die eigene Tasche füllen und die Masse nach Möglichkeit um jeden realen Gewinn betrügen[9]). „Unsere Demagogen erklären zwar, aus lauter Sorge um das öffentliche Wohl sich nicht um ihr Privatvermögen kümmern zu können; aber dieses vernachlässigte Vermögen erhält einen solchen Zuwachs, wie sie es früher nicht einmal von den Göttern hätten erflehen mögen; die Mehrzahl von uns aber, für die sie zu sorgen behaupten, ist so daran, daß kein Bürger mehr vergnügt und sorglos lebt, sondern die Stadt voll von Jammer ist." (Isokrates, Friedensrede 127.)

Die gerade im attischen Adel durch rassische Veranlagung gegebene, durch Standeserziehung und Tradition hochgezüchtete politische und militärische Führerbegabung (beides als Einheit) war damit lahmgelegt. Wenn aber wirklich noch ein geborener

[7]) Aristoteles, Politik IV 1292 a; vgl. Verwirklichte Demokratie S. 175 f.
[8]) Ritter 1121 ff.; vgl. Verwirklichte Demokratie S. 135.
[9]) Aristophanes, Ritter 1217 ff.

Führer durch besondere Anpassungsfähigkeit und sozusagen wider die Grundsätze der Demokratie an die Spitze gelangte, so war er zum Scheitern verurteilt; das zeigt beispielhaft und geradezu unheimlich das Schicksal des Alkibiades [10]). Er konnte, wie er mehr als einmal bewies, politisch, militärisch und diplomatisch Athen von Erfolg zu Erfolg führen; aber in einer Zeit, wo der Demos zum Zerrbild einer wirklichen Volksgemeinschaft geworden ist, fehlte ihm die tragende Grundlage, die zuverlässige Gefolgschaft. Nicht als Stimme und Organ des Volkes, aus ihm herausgewachsen als Werkzeug der Geschichte und Gefäß der Wahl, als der Menschen erster, aber nicht den Göttern gleich, konnte er das Notwendige gestalten und vollziehen wie noch Perikles (wenn auch dieser schon durch seine philosophische Bildung von der Menge getrennt war und bei dem Wankelmut der Volksversammlung immer auf vulkanischem Boden stand). „Die große Menge stellte sich dem Alkibiades feindlich entgegen als einem Mann von tyrannischen Gelüsten, und obwohl er für die Gesamtheit das Kriegswesen mit stärkstem Erfolg leitete, so nahm doch jeder einzelne unter den Bürgern persönlich Anstoß an seiner Lebensart." (Thukydides VI, 15.) Es war nicht Schuld oder ein vermeidbarer Fehler, es war Schicksal, weil die Entartung des Volkes und entsprechend das Heraustreten des Führers aus der Gebundenheit ans Volkstum in ein wurzelloses und skrupelloses Übermenschentum notwendig in Wechselwirkung stehen.

Es ist wahrscheinlich, daß bei diesem Umbildungsprozeß rassische Verlagerungen mitspielten, ein Schwund der nordisch bestimmten Schichten und ein Überhandnehmen der Mittelmeerischen, daß hinter dem Klassengegensatz von Demos und Adel sich ein Rassengegensatz verbirgt (wenn auch natürlich keineswegs jeder Eupatride nordisch und jeder Mann aus dem Demos westisch war) und daß die gegenseitige Abneigung auf blutmäßiger Fremdheit basierte. Die Quellen verraten davon wenig, da die Alten den rassischen und biologischen Grundlagen des menschlichen Daseins kaum irgendwelche Aufmerksamkeit schenkten [11]). Immerhin ist eine Äußerung gewichtig wie die des Isokrates (Friedensrede 88 f.) über die Folgen des Raubbaus mit Menschen, den Athen nach den Perserkriegen trieb: „Am Ende haben die Athener, ohne es zu merken, die öffentlichen Begräbnisstätten mit Bürgern angefüllt, aber die Bruderschaften und Bürgerlisten mit Leuten, die den Staat nichts angingen. Man kann aber aus folgendem am ehesten die Menge der Umgekommenen abnehmen: nämlich die Geschlechter der namhaftesten Männer und die bedeutendsten Familien, die den Unruhen während der Tyrannis und dem Perserkrieg entronnen waren, die, werden wir finden, sind zur Zeit des Reiches (der Seeherrschaft), nach dem wir trachteten, vertilgt worden. Wollte man entsprechend auch über die anderen Geschlechter eine Untersuchung anstellen, so würde sich zeigen, daß wir beinahe ganz andere Menschen geworden sind." Die Führernot steht offenbar mit Rasseverschlechterung in Zusammenhang.

Und wie sich unter solcher Umschichtung einem noch überlebenden Abkömmling des besten altattischen Blutes, der sich untrüglich zur politischen Führung berufen fühlte, seine äußere und innere Lage darstellte, das hat Platon (Staat 488 ff.) in seinem Gleichnis von der führerlosen Demokratie für alle Zeiten gesagt: „Stelle dir vor, daß

[10]) Meine Auffassung des Alkibiades habe ich ausführlich entwickelt Verwirklichte Demokratie, S. 142-161.

[11]) Vgl. dazu die grundsätzlich wichtigen und evident richtigen Ausführungen von H. Drexler, Tacitus, S. 6 und 195 ff. Dort ist schon Platon als Ausnahme genannt.



es auf einem Schiffe folgendermaßen zugeht. Der Schiffsherr ist ein großer starker Mann, an Leibeskraft allen anderen überlegen, aber schwerhörig und kurzsichtig, und sein Verständnis für Nautik entspricht dem. Die Matrosen zanken sich darum, wer das Steuer führen soll; jeder meint, er müßte es sein, hat es aber nicht gelernt, kann keinen Lehrer und keine Lehrzeit angeben; sie meinen aber auch, das wäre gar nicht lehrbar, und wollen jeden in Stücke hauen, der es behauptet. Dem Schiffsherrn liegen sie alle immerzu mit ihrem Verlangen in den Ohren, setzen alles daran, daß er ihnen das Steuer anvertraut, und wenn er ihnen einmal nicht nachgibt, sondern einen anderen vorzieht, schlagen sie den tot oder werfen ihn über Bord. Den richtigen Steuermann haben sie durch einen Schlaftrunk oder durch Wein betäubt, schalten nun mit dem Schiffe und allem, was darinnen ist, nach Belieben, essen und trinken nach Herzenslust, und die Fahrt geht, wie man's sich unter solcher Führung denken kann. Außerdem preisen sie den als erfahren in Seemanns- und Steuermannskunst und aller Nautik, der sie geschickt zu unterstützen weiß, bei dem Schiffsherrn mit List und Gewalt ihre Führerschaft durchzusetzen; wer das nicht versteht, den schelten sie unfähig. Was aber ein wirklicher Steuermann ist, das ahnen sie nicht, nicht einmal, daß er sich um das Jahr und seine Zeiten, den Himmel und seine Sterne, um die Winde und alles, was zu seinem Handwerk gehört, kümmern muß, wenn er das Schiff wirklich in seiner Gewalt haben soll, daß er aber unmöglich noch außer seiner eigentlichen Kunst theoretisch oder praktisch lernen kann, wie er durchsetzt, das Steuer in die Hand zu bekommen, mag man ihn wollen oder nicht [12])."

Wir verstehen das Gleichnis: der massige, an seinen Sinnen stumpfe Schiffsherr ist die Volksmasse, ist der athenische Demos selbst, die streitenden und unwissenden Matrosen sind die ehrgeizigen Demagogen, der wahre Steuermann, den man betäubt hat, ist der geborene und wissende Führer - ist vielleicht niemand anderer als Platon. Seine Kunst, heißt es, versteht er aus dem Grunde; aber wie er neben dieser seiner eigentlichen Kunst es durchsetzen soll, das Steuer in die Hand zu bekommen, wenn man ihn doch nicht haben will, - das hat er nicht gelernt. Und vor allem scheute Platon doch nach seinem berühmten Geständnis im 7. Brief dies, daß er sich selbst als so etwas wie bloße Theorie (wörtlich: Logos) erscheinen müßte und als einer, der von sich aus nie bis zur Tat kommt. Den Griff nach dem Steuer hielten auch viele gute Deutsche für unmöglich, die nach 1918, angeekelt von dem politischen Treiben der jüdischen und nichtjüdischen Systemgrößen, mit besserem Wissen und ohnmächtigem Grimm zusahen. Und sie lehnten zweifelnd oder gar erbittert die (einzig möglichen, weil einzig erfolgreichen) Methoden des Mannes ab, der als Wissender Schritt für Schritt auf das Ziel losging, das Steuer in die Hand zu nehmen; ohne diese Verwirklichung des ‚Unmöglichen' wäre Deutschland immer mehr demokratisch geworden, und es hätte sich gezeigt, daß auch wir „beinahe ganz andere Menschen geworden sind". -

Kurzum: einen echten Führer trug und ertrug die attische Demokratie nicht. Wurde aber der demokratische Glanz zum demokratischen Elend, so schrie man nach dem Führer als dem Wundertäter und sichtbaren Gott, der das Elend beende. Dann betete Athen in unwürdiger Selbsterniedrigung zu Demetrios Poliorketes: „Die anderen Götter halten sich weit entfernt oder haben keine Ohren oder sind nicht oder kümmern sich gar nicht

[12]) Nach der Übersetzung von Wilamowitz, Platon I² (Berlin 1920), S. 439 f., die dem wichtigen letzten Satz am besten gerecht wird.



um uns. Dich aber sehen wir gegenwärtig, nicht hölzern oder steinern, sondern wahrhaft; drum beten wir zu dir."

Weiter sei hervorgehoben, daß in der eigentlichen Demokratie die Teilnahme am Staat in dem nie völlig zu sättigenden Streben nach Besitz und Genuß besteht. In der Zeit, als Demosthenes seine berühmten Staatsreden hält, ist diese Erscheinung schon rein ausgebildet. Von Gemeingeist und wirklicher Teilnahme an den brennendsten politischen Lebensfragen zeigt die regierende Masse kaum eine Spur mehr. Der Demos ist amtsmüde. Ihm ist der Staat nur noch Suppenanstalt; er hängt an seiner Machtfülle nur noch um der äußeren Vorteile willen. Die Quellen [13]) schildern das damalige Athen als eine Art von antikem Paris, wo sich die jungen Leute in den Tanzdielen bei den Freudenmädchen die Zeit vertreiben, die etwas Älteren bei Trunk und Würfelspiel und sonstigen Ergötzlichkeiten. Freilich ist das alles oft nur äußere Fassade und glänzendes Elend. „Bei Theateraufführungen tanzen sie in goldenen Gewändern, den Winter verbringen sie in solchen, die ich nicht beschreiben mag. Und so gibt es in unserem Wirtschaftsleben noch mehr derartige Widersprüche, die dem Staat große Schande machen." (Isokrates, Areopagitikos 54.) Die Feinheit der Lebensformen, die ‚Humanität' des Empfindens, die skeptische Aufgeklärtheit und Abgeklärtheit, der ungeheure Zivilisationsstolz, der in den mazedonischen Welteroberern nur die rauhen, ungeschliffenen Polterer sah: das alles wird anschaulich in der Neuen Komödie, vor allem bei Menander. Sie zeigt auch, welch eine Resignation und Melancholie diese Menschen verborgen in sich trugen. Der Staat war finanziell glänzend ausgestattet: „Wir haben Schiffe, Menschen und Geld in Menge, Material in Überfluß, alles, wonach man die Stärke eines Staates einschätzt, durchaus viel reichlicher als vormals. Aber das alles wird unnütz, unbrauchbar, unwirksam durch den schnöden Wucher, der damit getrieben wird." (Demosthenes, 3. phil. Rede 40.) Die Stumpfheit des Volkes, das Demosthenes vergebens wachzuschreien sucht, die materialistische Profitlichkeit, die Teilnahmslosigkeit an der Politik zeigt sich am deutlichsten darin, daß man sich immer unbedenklicher der Wehrpflicht entzog und fremde Söldner für sich fechten ließ. Fremde mit noch stärkerem kriegerischen Instinkt, die man geringschätzte, aber brauchte, mochten für Athen bluten; der echte Athener hatte Besseres zu tun. Er genießt oder sucht die Voraussetzungen zum Lebensgenuß zu erwerben. „Das Volk hat sich nur noch den Namen einer Demokratie vorbehalten, das Handeln überläßt es anderen. Ferner geht ihr aus den Volksversammlungen nicht wie aus einer politischen Beratung nach Hause, sondern wie aus der Sitzung eines Konsumvereins, wo ihr den Überschuß unter euch verteilt habt." (Aischines gegen Ktesiphon 251.) -

Schließlich brachten es die geschilderten Zustände mit sich, daß in der Außenpolitik eine klare, einheitliche und weitblickende Planung unmöglich wurde. Im 4. Jahrhundert herrscht das Bestreben vor, alle Störungen der gewohnten Behaglichkeit abzuwehren und allen, auch den notwendigen, Entscheidungen auszuweichen, die Opfer oder gar persönlichen Einsatz verlangen. Sicherheit (um nicht zu sagen sécurité) hieß die Parole, und sie konnte bei den herrschenden Gesinnungen nicht anders lauten. Anders war das Bild zu Beginn der eigentlichen Demokratie, im peloponnesischen Kriege nach dem Tode des Perikles. Der Demos folgte damals willig den

[13]) Vgl. Verwirklichte Demokratie, S. 187.

hetzenden Bestrebungen der Demagogen, die auf Verlängerung, Verschärfung und (entgegen dem sicheren Plan des Perikles) auf Ausweitung des Krieges gerichtet waren; er zeigte sich kriegslüstern und lärmend patriotisch. Blinde Begehrlichkeit leitete die Politik. Der Wunsch nach einer vernünftigen Lösung des innergriechischen Konfliktes, nach einer Verständigung mit Sparta, den nicht nur kleine oligarchische Kreise, sondern (nach dem Zeugnis des Aristophanes) breite Schichten des Volkes, vor allem das Landvolk, hegten, wurde als landesverräterisch gebrandmarkt. Der Haß gegen alle, die nicht am Wagen des Demos zogen und nicht blindlings seinen unverantwortlichen Führern folgten, führte zu einer inneren Gespaltenheit, zu einer tödlichen Zwietracht in der Polis selbst. Thukydides hat diesen Prozeß in seiner berühmten Pathologie (III, 82 ff.) beschrieben in einer neuen Weise, die für alle Geschichtsschreibung ein kaum je wieder erreichtes Hochziel verwirklicht: nicht so sehr die faktischen Einzelheiten, sondern das Wesentliche und Gesetzmäßige, das all den wechselnden Erscheinungsformen zugrunde liegt, ist dargestellt. Bei der Diktatur der reinen Unvernunft nehmen die besten und vernünftigsten Bestrebungen notwendig den Charakter des Landesverrats an. Die sizilische Expedition und noch die Seeschlacht bei den Arginusen (406) zeigen, bis zu welchem Grad der Demos opferwillig und einsatzbereit sein konnte. Aber zur Arginusenschlacht gehört auch das Nachspiel, die völlig rechtswidrige Verurteilung der siegreichen Admirale, denen es nicht gelungen war, alle schiffbrüchigen Athener zu retten. Auf die Rechtswidrigkeit des Verfahrens aufmerksam gemacht, „schrie die Menge, das sei ja noch schöner, wenn man dem souveränen Volke nicht verstatte, zu tun, was ihm beliebe". (Xenophon, Hellenika I, 7.)

Überblickt man die dargestellten Wesenszüge der Demokratie: Ablehnung der echten Führung und der Disziplin, Rassenverschlechterung, Drang nach materiellem Lebensgenuß, Streben nach Sicherheit um jeden Preis, krasse Besitzunterschiede, Vermeiden des eigenen Einsatzes, Vorschicken fremder Söldner, die für die Interessen der Herren bluten sollen, kurzsichtige, schwächliche oder sture Außenpolitik, Lähmung und Aussterben der besten Volkskräfte, Scheinführung durch verächtliche Volksvertreter, die nur auf den eigenen Vorteil sehen: so erscheint diese eigentliche Demokratie des Altertums im Vergleich mit den modernen Demokratien doch nicht als das „ganz andere".

Am tiefsten hat sich mit der attischen Demokratie des 4. Jahrhunderts Platon auseinandergesetzt. Er gibt keineswegs nur Kritik und Ablehnung, vielmehr wird in seinen Gedanken ein anderes Gesicht des griechischen Staates sichtbar, das uns vielleicht von der ursprünglichen Konzeption der Polis etwas verraten kann. Denn für ihn ist, wie schon für Aischylos[14]), die Polis die höchste und zentrale Form des Daseins, in der als dem menschlichen Mittelpunkt des Kosmos die Götter ebenso wie die dämonischen und unterirdischen Mächte erst ihren Platz und ihre sinnvolle Aufgabe, in der das ganze Sein erst die notwendige und naturgemäße Ordnung findet. Dann kann der Mensch nicht wie im Orient verworfen und einem göttlichen und menschlichen Despoten unbedingt ausgeliefert sein, und sein Staat darf dann nicht (wie im Urbild der westlichen Demokratien) eine zufällige Zusammenhäufung von einzelnen zur Erreichung von Wohlstand und Sicherheit darstellen.

[14]) Vgl meinen Aufsatz: Der Agamemnon des Aischylos, Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung (Leipzig 1940), S. 1 ff.



Platons Auseinandersetzung durchdringt in gewissem Sinne sein Gesamtwerk; besonders wird sie sichtbar im Gorgias und in den 10 Büchern vom Staate. Im Gorgias (500 c) wird schon die Entscheidungsfrage gestellt: was ist das richtige Leben, der eigentliche Mannesberuf? Vor dem Demos zu reden und Rhetorik nebst Politik so zu treiben, wie das jetzt getrieben wird - oder ein ganz anderes paradoxes Ziel zu verfolgen, das zur Zeit nur Sokrates, jetzt der einzige wahre Staatsmann (521 d) anstrebt [15])? Die im Staate (8. Buch [16])) gegebene, berühmte Schilderung der Demokratie geht ganz auf das Innere und Wesentliche; die Veränderungen und Verfallserscheinungen im Staate werden stets in Analogie mit den zugehörigen Seelenverfassungen, ja, als identisch mit ihnen geschildert. Die Gleichsetzung wird in kühnen Bildern vollzogen: die unersättlichen Begierden, die sich unablässig vermehren, erobern schließlich die Akropolis in der Seele des Jünglings (560 b), wie bei einer Revolution die aufständische Partei die Hochburg der Polis besetzt und damit die Stadt in Händen hat. Die Demokratie hat gesiegt; der einzelne bekennt sich zum Genießen und Sichausleben. Aber nicht nur das 8. Buch, sondern der g a n z e Staat rechnet mit der Demokratie ab.

Das große Werk geht aus von der Frage nach der D i k a i o s y n e. Man kann das Wort weder durch Gerechtigkeit noch durch Sittlichkeit noch sonstwie befriedigend übersetzen; es bezeichnet von Haus aus den grundlegenden Gemeinschaftswert, die Herrschaft des Gemeinnutzes, das soziale Verhalten innerhalb der Polisgemeinschaft, das darin besteht, daß jeder ohne Grenzüberschreitung an seinem naturgegebenen Platze wirkt und das Seine nach Gebühr tut und empfängt (nicht bezeichnet das Wort vornehmlich wie unser durch alttestamentarische Vorstellungen bestimmtes Wort die Rechtfertigung vor Gott). Dikaiosyne ist ebensosehr ein politischer wie ein ethischer Grundbegriff; nur durch sie kann die Gemeinschaft gedeihen. Aber wie die anderen griechischen Urworte ist auch dieses in der Demokratie zweideutig und relativ geworden. Der ehrwürdige, greise Kephalos, der Vertreter der alten Generation, mit dem Sokrates das Gespräch einleitet und der sich noch bei den alten Weistümern beruhigt, verläßt den Schauplatz, um zum Opfer zu gehen, wie die Fragwürdigkeiten und Schwierigkeiten der Untersuchung auftauchen, und überläßt die Diskussion seinem Sohne. Dieser möchte den Glauben seines Vaters verteidigen, aber er tritt in die Debatte ein und erfährt nun das Verhängnis seiner Zeit, daß man sich über das Wichtigste nicht mehr verständigen kann und selbst nicht mehr versteht. Und der Sophist Thrasymachos versucht die Voraussetzung und Annahme, als ob Dikaiosyne ein sittlicher Wert sei, brutal zu zerstören und behauptet, das Ethische daran sei nur Vorwand und Schwindel; das ‚Gerechte' sei in Wahrheit nur der Vorteil der Stärkeren, d. h. der politischen Machthaber, und der Nachteil der Schwächeren, d. h. der Untertanen (daß der Vorteil beider Hand in Hand gehen könne, zieht er gar nicht in Betracht). Wer es sich leisten kann, soll auf den plumpen Schwindel vom Wert des Gemeinnutzes nicht hereinfallen, sondern sich dem machtvollen Eigennutz und der schrankenlosen Triebbefriedigung ergeben; das ist nützlicher

[15]) Daß der Gorgias der wohl früheste aller platonischen Dialoge ist, wird eine demnächst erscheinende Freiburger Habilitationsschrift von R. Böhme begründen. Es paßt zu der radikalen Unbedingtheit der Jugend, daß Platon hier auch die Demokraten des 5. Jahrhunderts, der großen Zeit, unbarmherzig verdammt. Es mag „Blindheit gegen die historischen Gegebenheiten" sein, hier mit Platon zu irren; aber versteht die moderne Wissenschaft das 5. Jahrhundert wirklich so unvergleichlich besser als er?

[16]) Vgl. Verwirklichte Demokratie, S. 215 ff.

und führt zur Herrschaft und zu einem glücklichen Leben. Damit hat Thrasymachos nackt ein Geheimnis der eigentlichen Demokratie ausgesprochen: Demokrat ist, wer die Macht hat und wer den Interessen der Machthaber dient; wem das nicht paßt, der ist ein Feind der Demokratie. Er gibt die Theorie zur politischen Praxis.

Sokrates widerlegt durch seine meisterhafte und allen Künsten des Sophisten überlegene Dialektik den Thrasymachos und bringt ihn zum Schweigen. Aber es gehört zu den schönsten und unmittelbarsten Stellen bei Platon, wie nun (zu Beginn des zweiten Buches) seine Brüder, der kraftvoll zufassende Glaukon und der überlegsame Adeimantos, sich durch diese Widerlegung noch nicht als befriedigt erklären. Der Sophist ist widerlegt, aber nicht das Leben, das ihm recht gibt. Der Hintergrund der Zeit, die Verfassung und Gesinnung der Menschen in der vollendeten Demokratie treten uns hier in greller Beleuchtung vor Augen. Die Forderung der Brüder geht dahin: das ‚gerechte' Verhalten muß nachgewiesen werden als ein primärer und evidenter Wert, den der Mensch notwendig um seiner selbst willen erstrebt und der ihn glücklich macht. Nach dem allgemeinen Urteil der Welt, heißt es, ist das soziale Verhalten nur ein Kompromiß, eine Übereinkunft auf Gegenseitigkeit, in die man sich aus Schwäche schickt; aber wer Kraft hat und ein Mann ist, wird sich niemals hindern lassen, die Schwächeren zu unterdrücken, und rücksichtslos alles für die eigene Anreicherung und Triebbefriedigung tun. Das sei das Wesensgesetz der menschlichen Natur, dem nur aus Furcht vor Strafe und schlimmen Folgen nicht immer entsprochen werde; aber man gebe nur den Menschen volle Freiheit, nach Gelüsten zu handeln, ohne die Folgen fürchten zu müssen, man gebe ihnen den unsichtbar machenden Ring des Gyges, und jeder wird stehlen und rauben, wird Frauen verführen, wird morden - er wäre sonst ein elender Tor (ἄθλιος). Der Mensch ist von Natur asozial, ein Raubtier [17]), er kann nur mit Mühe gebändigt werden und bleibt auch so immer gefährlich. Er ist, um es in der Sprache unserer Zeit zu sagen, plutokratisch von Natur. Das sittliche und soziale Verhalten legt er nur zum Schein an, um des Vorteils willen und um in gutem Ruf zu stehen. Aber der wirkliche ‚Gerechte', dem es nur auf das Sein und nicht auf den Schein ankommt, wird „gegeißelt, gefoltert, gebunden und geblendet werden an beiden Augen, und schließlich wird er nach allen Martern noch ans Kreuz geschlagen, und dann wird er einsehen, daß man sich entschließen muß, nicht gerecht zu sein, aber es zu scheinen" (361 e). Diese Worte deuten auf Sokrates, der deshalb hier nicht selbst der Sprecher sein kann; da er nur in der Wahrheit lebte, mußte er sterben, aber gerade sein Opfertod machte die Wahrheit frei. Er hat auf paradoxe Art die Einheit von Idee und Leben neu erwiesen und dabei eine innere Sicherheit und Eudaimonia offenbart, die aller Welt sonst unerreichbar schien.

---

[17]) Der Gedanke, der sich auf Erfahrung stützt, taucht immer wieder auf. An Spengler (Der Mensch und die Technik) sei nur erinnert. Folgendermaßen formuliert Gobinau: „Der Mensch ist das böse Tier par excellence. Seine mannigfacheren Bedürfnisse peinigen ihn mit mehr Stacheln. In seiner Gattung wiederum hat er um so mehr Bedürfnisse, und folglich Leiden, und folglich Anreizungen zum Bösen, je intelligenter er ist. Aber die Vernunft, die, je höher ihre Ziele und ihre Ansprüche sind, zugleich desto vollkommener ist, klärt das Geschöpf, das sie leitet, über die schlimmen praktischen Folgen einer zu unbedingten Hingabe an alle Einflüsterungen des Eigennutzes auf. Die Religion, welche dieses Geschöpf, selbst wenn sie unvollkommen oder falsch ist, doch immer einigermaßen höher faßt, verbietet ihm, bei jeder Gelegenheit seinem Hang der Zerstörung nachzugeben." Das kommt den von Platon gegebenen und bekämpften Formulierungen überraschend nahe.



In dem Zeitbild, das Glaukon gibt, wird lediglich eine von dem positiven Recht gesetzte Ethik angenommen, der nur ein Zwangscharakter zukommt. Eine freie Bejahung der Sittlichkeit wäre nur möglich, wenn sie als primärer, evidenter und in der menschlichen Natur angelegter Wert nachgewiesen werden könnte, ein Wert ohne Rücksicht auf Menschen und Götter oder Gesellschaft und Religion (denn auch Kultus und Religion dienen, wie Adeimantos betont, oft nur zur Bemäntelung der Unmoral). Und wie er weiter sagt, hat man von den ältesten Zeiten der Heroen an bis heute die Sittlichkeit nur gelobt wegen ihrer Folgen (Ansehen, Ehrungen, Geschenke)[18]. Man hat nicht gefragt, man hätte fragen sollen: was ist ihr innerstes Wesen, welche Wirkung hat sie, wenn sie in der Seele wohnt, ja, wohnt sie überhaupt in der Seele? Ist der Mensch von Natur ein soziales Wesen – oder ein plutokratisches?

Dies ist die Entscheidungsfrage, die grundlegende Voraussetzung für den Aufbau des wahren Staates im Logos (im Geist und in der Theorie), mit dessen Entwurf Sokrates unmittelbar nach den Reden der beiden Brüder beginnt. Das Wesen der Dikaiosyne soll an der wahren Polis, als einem größeren Objekt, gezeigt werden. Die Polis ist kein willkürlich gewähltes Beispiel; denn die Dikaiosyne ist ja die auszeichnende Leistung (ἀρετή) des Menschen als Gemeinschaftswesens, die erst in der richtigen Gemeinschaftsform zu ihrer Verwirklichung gelangt. Die bestehenden Staaten sind aber nach Platons Überzeugung heillos schlecht, an ihnen kann nur der Verfall und die Begriffsverwirrung aufgezeigt werden. Deshalb muß man die richtige Polis konstruieren. Die Forderung, den wesentlich seelisch-innerlichen Charakter der Sittlichkeit herauszuarbeiten, hat Platon dennoch erfüllt. Stets bleibt die Hauptfrage: welcher Art Menschen bilden den Staat? Der richtigen Ordnung ihrer Seelenkräfte entspricht der Aufbau und die Schichtung der Polis. Die im Inneren und Seelischen begründete Sittlichkeit geht wohl vom inneren Kosmos aus, aber nicht, um das losgelöste Individuum als solches zu formen, sondern um es zu einem richtigen Gemeinschaftswesen, zu einem wahren *ζῷον πολιτικόν* zu machen.

Sokrates beginnt mit der Schilderung des ursprünglichen Staates, der weiter nichts ist als eine Anstalt zur Bedürfnisbefriedigung, gegründet auf Gegenseitigkeit und strenge Arbeitsteilung, einfach, gesund, friedlich, geschichtslos, ein Idyll. Aus diesem wird im Dialog weiter entwickelt der als krank bewertete, empirische, zeitgenössische Staat mit seinen maßlosen und unnötigen Luxusbedürfnissen; zur Sicherung seines Bestandes und Besitzes bedarf dieser notwendig einer Kriegsmannschaft, eines stehenden Heeres. Aus der Not des gesteigerten Daseinskampfes und der Lebensbehauptung läßt Platon also seinen Wehr- und Wächterstand hervorgehen, der eine höhere seelische Kraft vertritt als die im primitiven Fütterungsstaat am Werke war (da genügten die rein animalischen Begierden). Jetzt erst eröffnet sich der Polis die Möglichkeit geschichtlichen Lebens und Schicksals. Aus den K r i e g e r n gehen die nach dem unabänderlichen Gesetz der Natur an Zahl immer ganz wenigen Wissenden hervor, die ihrer Anlage nach zur Regierung des Staates berufen sind. Sie bilden die Spitze der Polis, stellen ihr Gehirn dar; dagegen ihr zentrales Organ, ihr Herz, ist der Kriegerstand, der eine abgeschlossene Gemeinschaft bildet und durch strengste eugenische Forderungen auf seiner

[18]) Zu diesem Abschnitt vgl. die ausgezeichnete Abhandlung von Konrad Glaser: Die Bewertung der Staatsformen in der Antike (Wiener Studien LVII, S. 38 ff.).



Höhe gehalten wird; ihre Basis, die im Staate wie in der Seele des einzelnen den breitesten Raum einnimmt (442a), bildet der Erwerbsstand (seine Wichtigkeit, seine Bedürfnisse und sein Glücksanspruch werden keineswegs übersehen, das strenge Leben der höheren Stände wird ihm nicht zugemutet). Nur die angeborene Erbanlage entscheidet über die Zugehörigkeit des einzelnen zu einem dieser Stände; mit einer gewissen Stabilität wird gerechnet, doch ist die Möglichkeit eines Aufstiegs wie Abstiegs vorgesehen.

Das Bild, das Platon von dem Wächterstand entwirft, ist in seinen Einzelheiten aufs stärkste von den Einrichtungen des historischen Sparta beeinflußt: Berufskriegertum, gemeinschaftliches Lagerleben, Männermahle, Aussetzung schwächlicher Kinder. Auf diese Ähnlichkeiten weist Platon geflissentlich nicht hin, ebensowenig wie bei der Darstellung der führerlosen, menschenverderbenden Demokratie jemals das Wort Athen fällt. Auf die bedeutsamen Vorschriften über die Erziehung der Wächter ist hier nicht einzugehen. Die vollendete ‚Gerechtigkeit', die Dikaiosyne wird dahin bestimmt, daß jede der drei Klassen, die erwerbende, die schützende und die wachende, aufs beste das ihre tut, daß jeder einzelne entsprechend seiner Naturanlage sein Geschäft treibt als Teil des Ganzen und für das Ganze, und wie den Besseren in der Polis, den Wissenden unter den Wächtern, so auch dem Besseren in sich gehorcht. Was aber ist das Bessere im Inneren, was befiehlt da, was gehorcht und was erzwingt den Geboten Gehorsam?

An diesem Punkt wird ein neues, für die gewohnten griechischen Vorstellungen unerhört neues Bild vom menschlichen Seelentum entworfen. Jeder einzelne hat die Funktionen der drei Stände gewissermaßen in sich: die natürlichen Begierden samt den Lustgefühlen, die mit Ernährung und Zeugung verbunden sind, und die geistigen Funktionen (Denken, Lernen, Erkennen, Verstehen). Das entspricht den wissenden Herrschern und dem Erwerbsstand und ergäbe zunächst eine Zweiteilung der Seele, die der herrschenden griechischen Auffassungsweise entspricht. Von Homer an unterschied man die zwei Seelenorgane Geist und Trieb [19]). Die Tragödien des Euripides können lehren, welche tiefe, lebensmäßige Spaltung diese Zweiteilung der inneren Welt mit sich bringen konnte (hier die klarsehende, aber völlig ohnmächtige reine Vernunft, dort der Bereich der reinen Unvernunft, dem auch die Götter angehören, der blinden Triebe und Begierden, das Niederträchtige als das allein Mächtige) [20]). Die Generallinie des griechischen Denkens läuft von Heraklit an über die Stoiker bis zu den spätesten Neuplatonikern in dem Sinne, daß sie das menschliche Selbst nur ins Geistige, ins Denken und Anschauen setzt und die Affekte als ich-fremd ausschließt. Es fehlt unsere Vorstellung von einem bewußten, verantwortlichen, auf ein Ziel gerichteten Willen, der Kraft und Leidenschaft ist, aber kein passives Getriebenwerden [21]). Statt dessen zerlegt man den Willensvorgang in ein Element der Erkenntnis, das dem reinen Geiste, und ein affektives, das dem ichfremden Trieb zugeschrieben wird. Die damit verbundene Entwertung des natürlichen Trieblebens (von der Homer natürlich noch keine Spuren aufweist) hat im Christentum verhängnisvoll fortgewirkt.

---

[19]) Vgl. meine Schrift: Der Seelenbegriff der griechischen Frühzeit (Hamburg 1939), S. 15f.

[20]) Verwiesen sei auf die Art, wie Schopenhauer, etwa in dem Kapitel „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein", im Menschen den allmächtigen Trieb als Despoten des machtlosen Intellekts schildert.

[21]) Vgl. dazu H. Drexler: Die Antike und wir (in "Die Alten Sprachen", Frankfurt 1939), S. 12f.

Als einziger griechischer Denker hat Platon dieses überkommene Denkschema von den zwei Seelen in der menschlichen Brust überwunden. Er gibt eine Dreiteilung der Seelenkräfte, nicht um die Seele noch weiter aufzuspalten, sondern um ihre Einheit wieder zu retten (wie der Kriegerstand den Bestand der Polis rettet), um zwischen Affekt und Einsicht die Brücke zu schlagen durch das W o l l e n im eigentlichen (nicht im Schopenhauerischen) Sinne. So wenig wie er den Begriff aus der ihm überlieferten Vorstellungswelt schöpfen kann, so wenig findet er ein geprägtes Wort für das von ihm Gemeinte in seiner Sprache. Zu dem triebhaften Begehren und dem denkenden Erkennen läßt er als mittlere, zentrale Seelenkraft das θυμοειδές treten, das „Triebartige" (das also etwas von den Trieben an sich hat, aber nicht mit ihnen zusammenfällt, sondern doch etwas anderes ist); ihre Funktion ist θυμοῦσθαι (436a). Das hieße „zürnen, grollen". Aber nicht der ‚natürliche' Zorn bei Beeinträchtigung ist gemeint (440c), sondern der edlere Zorn, der dann entsteht, wenn die richtige Seinsordnung, wenn die Dikaiosyne verletzt wird. Wenn Platon nun nachweisen will, daß nicht nur Einsicht gegen Begierde streitet, sondern häufig auch zwei wesensverschiedene, selbständige Arten irrationaler Empfindung g e g e n e i n a n d e r, so bedient er sich wohl auch logischer Deduktionen (436 ff.), aber entscheidend ist ihm die S e l b s t e r f a h r u n g. „Wenn einen Menschen Begierden im Gegensatz zur Vernunft bedrängen" (heißt es 440 a), „so schilt er sich selbst, er zürnt der bedrängenden Gewalt, und bei diesem inneren Zwist wird sein Zürnen Bundesgenosse des Logos". Das Zürnen ist sittliche Erregung, ist begeistertes, kraftvolles Gefühl beim richtigen und vorzüglich beim tapferen Handeln, und dieses edle Gefühl ist i m m e r auf seiten des Geistes und der Vernunft. Soll die Vernunft herrschen oder die Triebe? Diese Frage war für Platon lebensmäßig nur zu lösen durch Mitwirkung eines dritten, vermittelnden Seelenteils; denn keine der gegensätzlichen Kräfte soll vernichtet werden, sie sollen sich ausgleichen im Sinne einer vernünftigen und beglückenden Ordnung und Gliederung der lebendigen Ganzheit. Wie der Mensch bei Platon gleichsam mitten im All steht und zwischen Idee und Leben, Sein und Werden allein die Verbindung herstellt, so vermittelt dieser zentrale, wichtigste und eigentlich menschliche Seelenteil zwischen Geist und Trieb, er erst ermöglicht, daß die Erkenntnisse der Vernunft für die natürlichen Begierden aufnehmbar und mit ihrer Hilfe kraftvoll verwirklicht werden. Entspricht die Zwitterhaftigkeit der Seele der Zerspaltenheit, so ihre Dreigliederung der wiederhergestellten Einheit der Welt. Der Mensch in der Mitte, und in der Mitte des Menschen das θυμοειδές! Es ist das Herzstück der platonischen Welt. Das Zusammenwirken von Vernunfteinsicht und einem zu raschem Handeln treibenden hohen Drang entspricht unserer Auffassung vom Willen. Die Seele ist zur Einheit gebunden und zugleich „politisiert".

Aus der persönlichen Erfahrung ist diese Grundlehre Platons entsprungen, auf sein eigenes Innere, als die letzte Instanz des Beweises, verweist er seinen Gesprächspartner. „Daß die edle Erregung je mit den niederen Begierden gemeinsame Sache gemacht und wider den Spruch des Logos gehandelt hätte, das kannst du doch wohl nicht behaupten, jemals an dir selbst beobachtet zu haben, wenn ein solcher Zwiespalt in deinem Inneren war, und wohl auch nicht an einem anderen. – Bei Gott, nein!" Das setzt einen nicht gerade gemeinhellenischen Hochsinn voraus, ein heroisches Gefühl von Ehre, Recht und Wert. Es ist die Haltung einer Menschenart, die, wenn sie Unrecht getan hat und demzufolge Schlimmes erleidet, dem Schädiger nicht zürnen kann, um so weniger, je

edler sie ist (440 c), – sondern nur sich selbst, die aber bei erlittenem Unrecht vor Zorn braust und wallt: der Zorn kommt dem, was ihr gerecht dünkt, zu Hilfe, Frost und Hunger halten sie nicht ab, sie harrt aus und läßt nicht nach, bis sie das Edle durchgesetzt hat.

Es ist höchst bedeutsam und aufschlußreich, daß hier Platon auf ein irrationales, wenn auch der Ratio nicht widerstreitendes Ehr- und Wertgefühl alles aufbaut (denn der dieser Seelenkraft entsprechende Wächterstand ist der entscheidende institutionelle Faktor seines Staates, und daraus folgt alles weitere) – ein Gefühl, das er mit untrüglicher Sicherheit in sich und seinesgleichen entdeckt hatte [22]), das aber der Mehrzahl seiner zu „fast ganz anderen Menschen" gewordenen Volksgenossen offenbar fehlte.

Mit der Entdeckung dieser seelischen Kraft des Wollens und Durchführens im Menschen ist erst die Entscheidungsfrage beantwortet: der Mensch i s t ein soziales Wesen (Platon behauptet nicht, er sei schlechthin gut, aber er kann es kraft des edlen θυμοειδές sein). Die Verantwortung für das Ganze bestimmt ihn und ist ihm von Natur eigen. Denn Verletzungen der Gemeinschaftstugend, der Dikaiosyne, weist er instinktmäßig ab. Die angeborene Eigensucht, das Streben nach Wohlsein und Glück ist dabei kein Hindernis und ist den Wächtern auch nicht gewaltsam entzogen (420, 466); denn für Platon ist jeder einzelne und jeder Stand nur Organ des Ganzen und nur dann im vollen Besitz der naturgemäßen Glückseligkeit, wenn er an seinem Platz seine Aufgabe erfüllt. Bestimmung und Glück der Wächter ist es, ganz Wächter zu sein; bei einem üppigen Genußleben wären sie ja Tafelhelden beim Festschmaus, aber keine Wächter mehr (421 b). Eine Gesellschaft von Genießenden wäre keine Staatsgemeinschaft mehr. Das einfache und strenge Leben gehört zum Glück des Wächterstandes [23]).

Die Dikaiosyne ist nichts anderes als der Bestand der naturgemäßen Ordnung und der naturgemäßen Herrschaftsverhältnisse, wie in der Polis so in der Seele, ist der Seele Gesundheit, Schönheit und Wohlbefinden (444 d); ihr Gegenteil ist Krankheit, Häßlichkeit und Schwächlichkeit (man denke an die melancholischen und resignierten Untertöne der Komödie). Erst bei dieser richtigen Auffassung vom Menschen gibt es einen vollen Einsatz a l l e r seiner Möglichkeiten, das Unerhörte und Unglaubliche kann er da leisten. Bei allem seinem Streben nach stabilen Verhältnissen weiß Platon, daß die Verwirklichung seiner Ziele sich nur unter ständiger Bedrohung in unablässigem Kampf vollziehen kann. Eine falsche Auffassung vom Menschen wie die der eigentlichen Demokratie

[22]) Auch Homer und die großen Tragiker kannten das edle Zürnen, das bei Störungen der wahren Ordnung auftritt; aber als eigenständige Seelenkraft konnte es erst bestimmt werden, nachdem das große Schisma im menschlichen Inneren bewußt geworden war. – Auf der Gestaltung dieser Seelenkraft, auf dem Ausbruch erhabener Tiefen beruht vielfach die Wirkung auch des neuzeitlichen Dramas: man denke an Shakespeares Koriolan, an Schiller, der der eigentliche Dichter des θυμοειδές ist, an Kleist, an Hebbels Golo, der im Dienste der Idee, d. h. des alles bedingenden sittlichen Zentrums im Weltorganismus, sich selbst in flammender Leidenschaft vernichtet. – Zu Beginn des 19. Jahrhunderts begann man wieder, etwas Gottgegebenes zu sehen in der angeborenen Natur eines Volkes, die besonders in Zeiten der Not „in Z o r n oder anderer unbesinnlicher Regung" hervorbricht und unverwüstlich ist, solange nicht der eigenwillige Verstand „die Wurzeln jenes weltalten Baumes fürwitzig entblößt und ertötet hat". Diese Formulierungen zitiert Droysen, Kleine Schriften zur Alten Geschichte (Leipzig 1893), I 298 ff.

[23]) Völlig verständnislos kritisiert diesen Gedanken Aristoteles, Politik 1264 b: „Wenn die Wächter nicht glücklich sind, wer denn sonst? Etwa die Handwerker und der Haufe der untergeordneten Arbeiter?" – Wohl weil diesen der persönliche Besitz belassen ist! Aristoteles hat zu dem organischen Denken keinen Zugang mehr.



stellt nur eine kümmerliche Auswahl minderwertiger oder nebensächlicher Eigenschaften als real in Rechnung (Begierde nach Besitz und Genuß und Furcht vor Strafe), verengt den einzelnen auf den beschränkten Kreis seiner persönlichen Interessen, und dadurch wird die Vielfalt der besten Anlagen, gerade auch die politische Führerbegabung, lahmgelegt oder zum bloßen Logos.

Die eigentümliche Verschiedenheit der Anlagen und Artanlagen liegt im Blute, sie sind völkischer und rassischer Herkunft. So sagt auch Platon mit aller Klarheit (435 e): Die drei Seelenkräfte finden sich wie in der Seele so im Staate, sie sind also durch einzelne in die Polis gekommen, und zwar durch solche einzelne, die vorzüglich derartige Eigenschaften haben. So ist z. B. das *θυμοειδές* (das edle Zürnen, die Willenskraft) vor allem den Thrakern und Skythen und fast durchweg den Völkern des N o r d e n s eigen, das *φιλομαθές* (die intellektuellen Fähigkeiten) am meisten uns Hellenen, und das *φιλοχρηματόν* (die Erwerbsgier) den Phoinikern (als Vertretern des Semitentums) und den Ägyptern. Unter den Völkern des Nordens versteht Platon, wie die Charakterisierung zeigt, etwa dasselbe, was wir die nordische Rasse nennen. Man kann also ohne gleichschaltende Modernisierung sagen: In der Willenskraft, in dem hohen Ehr- und Rechtsgefühl, das er in sich selbst entdeckt und zur zentralen Seelenkraft gemacht hat, sieht Platon, sachlich zweifellos mit Recht, eine spezifisch nordische Eigenschaft. Zu dieser nordischen Komponente in seinem Volk und in sich selbst bekennt er sich. Menschen mit diesem Rassenmerkmal sollen seinen Staat konstituieren.

Der Entwurf ist nicht abstrakt und utopisch gemeint. An einer der schönsten Stellen des großen Werkes (470 e) ist mit aller Deutlichkeit gesagt: Die Polis, die wir im Geiste gründen, soll nicht einen allgemeinen Menschlichkeitsstaat darstellen, sondern einen national-hellenischen. Sie soll vorbildlich stehen im Rahmen eines einigen Hellas, das sich nicht mehr selbst zerfleischt. Sie führt innere Kriege mit Griechen nicht mehr als Vernichtungskriege gegen die Bevölkerung ganzer Gebiete, nur die am Zwist Schuldigen sollen zur Verantwortung gezogen werden. Hellenen soll man niemals zu Sklaven machen, schon mit Rücksicht auf die Barbarengefahr, Gefallene nicht ausplündern, das Land nicht verwüsten. Das wäre ein Zeichen von geringer Vaterlandsliebe beider Parteien; sie würden sonst nicht wagen, die gemeinsame Mutter und Nährerin zu plündern.

Unmittelbar an diese Gedanken schließt sich, genau in der Mitte des ganzen Werkes, der zentrale Satz an (473 d) von der Herrschaft der Philosophen, die Forderung der Einheit von Geist und Macht (*δύναμίς τε πολιτική καὶ φιλοσοφία*), jenes ewige, ideale Hochziel, das niemals in einer eigentlichen Demokratie, wohl aber in einem echten Volks- und Führerstaat, der sich nach den Gesetzen des Lebens richtet, der Verwirklichung angenähert werden kann.

So enthüllt uns Platons Staat, im schärfsten Gegensatz zu den politischen Erscheinungsformen seiner Zeit, ein zweites Gesicht des griechischen Gemeinschaftsstaates, den Staat der ursprünglichen Herrenrasse, deren Willenskraft und sittliches Hochgefühl eine völlig andere Gestaltung des politischen Lebens bedingt.

Aber hat diese Menschenart nicht früher den Vorrang im attischen Staat gehabt und ihm bis zum Tode des Perikles sein Gepräge gegeben? Gibt es da nicht auch in der historischen Wirklichkeit ein zweites Gesicht der attischen Demokratie?

Diese Frage, die sich nun noch zum Schlusse aufdrängt, kann mit einer gewissen Einschränkung bejaht werden.

Das zum letzten Einsatz bereite Athen der Perserkriege zeigt eine vorbildliche Gemeinschaftsgesinnung, wie der greise Platon (Gesetze 698 b) ausdrücklich anerkannt hat. Der Volksstaat unter Perikles ist nur dem Namen nach eine Demokratie, in Wirklichkeit aber ein Reich unter *einem*, und zwar dem besten Mann. In Werken wie den großen Tragödien, in den Bauten und Skulpturen auf der Akropolis ist nicht nur eine einmalige Höhe kulturellen Schaffens erreicht, sondern es handelt sich um Bauten und Festspiele des *Staates*, in denen die tiefsten Fragen, auch die schärfsten Konflikte und letzten Entscheidungen, die das Ganze der Gemeinschaft bewegten, in vollendeter Gestaltung vor Augen und Sinne des Staatsvolkes gebracht wurden, ehrwürdig und sinnenfällig, begreiflich und unbegreiflich zugleich. Die religiösen Geheimnisse sind zugleich politische Anliegen, die Religion ist nicht in die private Sphäre verwiesen. Der Parthenonfries zeigt (gewiß nicht als Abbild, sondern schon zur Zeit seines Entstehens als Vorbild) ein ganzes Volk, das sich zu einer einheitlich adeligen Gemeinschaftshaltung mit Bewußtsein erhebt, zuchtvoll und in vollendeter Anmut. Die Einheit von Geist und politischer Macht ist hier in Erscheinung getreten.

Seit der Beseitigung der Tyrannis war der Name für die neue Staatsform zunächst nicht Demokratie, sondern *Isonomie*, Gleichheit vor dem Gesetz. Dem Klange nach entspricht dieser „schönsten Bezeichnung" (Herodot III 80) etwa die moderne Parole „Freiheit und Gleichheit". Nachdem die attische Staatsneugründung durch den rationalistisch rechnenden Kleisthenes[24]) alle Bevölkerungsschichten Attikas möglichst gleichmäßig unter Ausschaltung der Herkunftsunterschiede in den Staat eingespannt hatte, war die Möglichkeit zu einer fruchtbaren Spannung und Entfaltung aller Kräfte gegeben; unter einer wirklichen Führung konnte das Gleichheitsprinzip sinnvoll (jeder nach Anlage und Kräften an *seinem* Platze) durchgeführt werden. War es aber mit der Autorität der berufenen politischen Führung zu Ende – und nach dem Tode des Perikles (429) trat dieses Verhängnis ein –, so mußte das Gleichheitsprinzip mechanisch entstellt werden (Gleichheit und gleiche materielle Vorteile, gleicher Führungsanspruch für alle ohne Bewährung und Unterschied). Die Nivellierung, der Vorrang des Massenmenschen, die eigentliche Demokratie (die Sache wie das Wort) beginnt sich durchzusetzen. Und schon Perikles war in seinem Regiment durch den Wankelmut und die mangelnde Einsatzbereitschaft der formal souveränen Menge aufs gefährlichste bedroht.

Der formal souveränen Menge – damit ist der Gefahrenpunkt in der Entwicklung des 5. Jahrhunderts genannt. Die *Formen* des Staats- und Verfassungslebens wurden seit Kleisthenes einheitlich in dem Sinne ausgebaut, die politische und materielle Gleichberechtigung *aller* stufenweise immer besser sicherzustellen. Es war eine Entwicklung von vollendeter Zweideutigkeit. Auf ihr beruhte die Erhebung des Gesamtvolkes zu jener bewundernswerten Höhe fast über den Stand der menschlichen Unzulänglichkeit hinaus. Aber die gleichen Formen bedurften nur noch eines gewissen folgerichtigen Ausbaus, um das angemessene Gehäuse für die vollendete Demokratie des 4. Jahrhunderts darzustellen. Als Ziel vorgesehen war die Bildung eines Gesamtvolkes, einer geschlossenen Einheit aus allen Schichten und Bevölkerungsteilen, und seine Einspannung in den

[24]) Vgl. meinen Aufsatz: Kleisthenes und die Tragödie, Histor. Zeitschr., 154. Band, S. 1 ff.



Staat; aber weder war diese Form der Führerschicht wesensgemäß, noch sicherte sie die Herrschaft oder überhaupt den Bestand dieser Schicht. „Das Führerprinzip, die Fortdauer und rechtliche Stabilisierung der Führung waren in die Staatsverfassung nicht eingeordnet; eine Auslese der politischen und militärischen Leiter aus allen, eine Siebung durch bestimmte Erziehungsformen und Formationen des Staates selbst war nicht vorgesehen. Wenn es erst einem politischen Genius späterer Zeiten gelang, ein großes Volk mit einer differenzierten Vielheit von Möglichkeiten und Rassekernen politisch zur Einheit zu bringen, ohne etwas von fruchtbaren Anlagen, Kräften und Überlieferungen zu unterdrücken, und damit doch das angedeutete Prinzip der politischen Erziehung und Siebung zu verbinden, so war den Hellenen nur die Gestaltung der Antithesen beschieden: der Staat des Kleisthenes - oder Sparta[25])."

Platon hat durch seinen Staatsentwurf die schon im Zeitalter der Isonomie vernachlässigte Aufgabe, deren Bedeutung er klar erkannte, nur noch in denkerischer Leistung und zu spät lösen können.

[25]) Vgl. Histor. Zeitschr. ebd. S. 10.